

『八幡宇佐宮御託宣集』における「幽玄」の論理

―託宣と本地をめぐって―

村田 真一

〔抄録〕

宇佐弥勒寺の僧神昨が編述した『八幡宇佐宮御託宣集』は、中世八幡信仰を知る上で重要なテキストである。八幡大菩薩の本地は、一般的には釈迦・阿弥陀とされることが多い。しかし、『託宣集』では釈迦・阿弥陀の両者とも八幡大菩薩の本地とはされておらず、しかも神昨は八幡大菩薩を「本地幽玄」として、その本地が不可知であることを示している。この言説は、八幡信仰だけ

ではなく、神仏習合思想の中でも特殊なものである。託宣によって意思を表明する八幡大菩薩は『託宣集』において、中世的な本地垂迹説を受容しながらも、そこから突出するものとしてあらわれているのである。

キーワード 『八幡宇佐宮御託宣集』、八幡大菩薩、託宣、

本地幽玄、中世八幡信仰

はじめに

小論は『八幡宇佐宮御託宣集』^{〔1〕}（以下『託宣集』と略称）が作り上げている中世八幡信仰を明らかにしようとするものである。

『託宣集』は、中世八幡信仰を知る上で重要なテキストである。宇佐弥勒寺の僧神昨が編述した書であり、跋文には正和二年（一一三三年）八月に記し終えたとある。序文は正応三年（一二九〇年）に書かれたとあるから、その間の二十三年程の年月をかけて編述したことに

なる。跋文によると、元暦年間（一一八四―一一八五年）に豊後国の武士惟榮、惟隆等が宇佐宮に押し入り、これによって旧記が紛失したため、神昨が集め記す、とある。

現存する諸本の多くは十六巻からなり、八幡大菩薩の託宣によるとされる「我名護国靈驗威力神通大自在王菩薩」の十六字がそれぞれの巻に「我八幡宇佐宮御託宣集」「名八幡宇佐宮御託宣集」「護八幡宇佐宮御託宣集」のように一字ずつ付されている。

しかし、第一巻、第二巻は後の追補であり、神昨が編述した本来の

形は、現在伝わるところの第一卷、第二卷を除いた第三卷以降の十四卷本であつたという指摘がある。⁽²⁾ 小論ではこの説に従い、『託宣集』を十四卷本として取り扱う。また、成立当初の『託宣集』に対しては、神の託宣を集め記した神聖な書であり、書写が憚られるという認識のあつたことが指摘されている。⁽³⁾ 神昨が著した『託宣集』の読解において無視できない重要な見解である。

『託宣集』はおおよそ以上のような外観を持つ。記述の傾向としては、本書が宇佐八幡についての書であり、託宣の書であることが指摘し得るが、全体を概観するならば、統一的把握の成し難い言説を内包していると言える。

内容としては、神昨が収集した古記録からの引用が主であり、それに対する神昨の注釈が各所にある。古記録の収載という性格を持つものの、その意義は古代を復元するものとしてではなく、中世の八幡信仰を形作るものとして理解されるべきであろう。

ところで、宇佐八幡の書である『託宣集』を考察するにあたっては、比較対象として有力なテキストが存在する。同時代の石清水八幡の書とも言うべき『八幡愚童訓』⁽⁴⁾である(以下『愚童訓』と略称)。そこに示される言説との比較によって、『託宣集』の中世神仏習合思想上の位置がより明確となるであろう。

『託宣集』は中世における神仏への信仰をあらわすテキストの一つである。その「護三卷」の序文に、八幡大菩薩の本地を「幽玄」とする、『託宣集』に特徴的な記述がある。

本地幽玄乗時而仏々。法身周遍即事靈々。皈仏帰神。赴一道以潔祈現祈当。歩悉地以賽。皆是見詞花無不信理。実所以密藏。開不立文字。大義垂奚無慈愍。於仏位兮説名経教。於神道兮説称託宣。矧乎仏則有形而教。神則無相而宣。

これは八幡大菩薩の神と仏という二つの位相を示したものと理解されるが、注目されるのは「本地幽玄」という文言である。本地が幽玄である、という。「本地幽玄」とは如何なる意義を持つのか。どのような認識に支えられているのか。本地をめぐってあらわれてくる「本地幽玄」の論理を読み解くことで、中世八幡信仰における『託宣集』の突的な位置を明らかにしたい。

一、顕現記事と釈迦

八幡大菩薩の本地は一般的には釈迦、阿弥陀とする説が有力である。『愚童訓』をはじめ、多くの史料では本地を釈迦、阿弥陀、またはその両者であるとしている。⁽⁵⁾ では『託宣集』における八幡大菩薩と釈迦、阿弥陀の関係はどのようなものだろうか。序文には「本地幽玄」とあつたが、釈迦、阿弥陀は八幡大菩薩の「本地」ではないのだろうか。

この問題をはつきりさせるために、八幡大菩薩と釈迦、阿弥陀の関係を示す記事を確認してゆくことにしよう。まずは、顕現記事にあらわれる釈迦との関係についてである。

(A)

・一。金刺宮御宇二十九年戊子。

筑紫豊前国宇佐郡菱形池辺。小倉山之麓。有鍛冶之翁。带奇異之瑞。為一身現八頭。人間之為実見行時。五行人。即三人死。十人行。即五人死。故成恐怖。無行人。於是大神比義・見之。更無人。但金色鷹在林上。致丹析之誠。問根本云。誰之成變乎。君之所為歟。忽化金色鳩。飛來居袂上。爰知神變可利人中。然間比義斷五穀。經三年之後。同天皇三十二年辛卯二月十日癸卯。捧幣傾首申。若於為神者。可顯我前。即現三歲少兒於竹葉上宣。

辛国乃城尔始天天降八流之幡天。吾者日本神土成「礼礼」一切衆生左毛右毛任心「多利」釈迦菩薩之化身。一切衆生遠度牟土念天神道止現也。我者是礼日本人皇第十六代誉田天皇八幡八幡麻呂也。我名「於波」曰護国靈驗威力神通大自在王菩薩布。国々所々仁垂跡於神道留者。

これは「靈卷五」に収められる記事である。⁽⁶⁾「鍛冶翁」「大神比義」といった八幡信仰において重要とされる人物が登場しており、先学の研究においても注目されてきた記事である。内容としてはアラブルものとして現れた神が、比義という介在者によって八幡大菩薩として示現する過程を示したものである。

しかし、小論において注目するのは傍線部の託宣の言葉である。この託宣によって八幡大菩薩は、最初の顕現において「釈迦菩薩の化身」であり、一切衆生を救う衆生救済神としての在り方をあらわにしている。起源としての示現において、「釈迦菩薩の化身」であると示して

いることは、八幡大菩薩の在り方がある程度決定付けていると見てよい。

ここで注意しておきたいのは、その関係を示す言葉が「本地」「垂迹」ではなく「化身」であること、八幡大菩薩と釈迦の関係が衆生救済という文脈で結び付くことである。

「自卷十二」にある託宣記事にも(A)と同様の〈釈迦―衆生救済〉という関係を孕む八幡大菩薩が示されている。確認しておこう。

(B)

・一。醍醐天皇五年。延喜二年壬戌四月二日。託宣三歲許少兒宣。

・我自無量劫利以來。教化難度衆生志幾。未度衆生在末法中為教・如是。衆生示現大菩薩湏。我是大自在王菩薩也。非大明神湏者。我礼釈迦乃化也者。

衆生救済のために示現する八幡大菩薩。これは中世八幡信仰の基本的な在り方である。中世神仏信仰、ことに本地垂迹説において衆生救済は根本的な性質であり、それ自体に疑問はない。だが、数多くある仏の中から釈迦が選ばれているのは何故であろうか。仏とは基本的に衆生を救済するものであり、この文脈に結び付く仏が釈迦でなければならないことはない。末法克服の思想に基づいた釈迦信仰によるのだとしても、それだけを理由とするには薄弱であろう。

しかし『託宣集』には、八幡大菩薩の衆生救済という要素に結び付けられる仏が、釈迦でなければならぬ論理的な必然性があつた。その論理を明らかにするためには「王卷十四」の記事を見なければなら

ない。(B)では八幡大菩薩と釈迦を結び付ける語が「化」であったことに注意しつつ、次の考察に移ろう。

「王巻十四」に見られる八幡大菩薩と釈迦の関係を示す記事は、冒頭に「我れ日本に顕れ始し本縁を談らむ」とあり、八幡大菩薩が自らその起源を語ろうという託宣である。

その内容は(A)とは異なっているが、構造的には同様である。はじめアラブルものとして現れ、後に護国の靈威を示し、衆生救済のために神として現れたとする。注目する部分は後半、「筑紫九国」を治めていた「阿知根王」を討ち取ったとする箇所からである。

(C)

(前略) 従尔始天千乃兵神乎発天国主「与利」始天左右大臣乎皆悉切私天九国乎打取津。尔時尔又新羅乃軍發留。其時又我千乃兵神乎発「志天」。件奴等乎切斂「志津」。従其始天小倉乃山尔宮造天。我「乎波」日本乃守「土波」成「留會」。加々礼波我一切衆生「乎波」。土毛加久毛世牟尼任心「奈利」。然而我波釈迦乃化「奈利」。衆生乎度「牟土」。念天神通尔現「世留奈利」。因之慈悲乎成「須奈利」。(後略)

アラブル神として「国主」(阿知根王)以下の者を切り殺し、新羅の軍も切り殺したと述べた上で護国神となったとしており、護国の靈威が殺戮という形で示されている。次いで自らを釈迦の「化」であり、衆生救済のために神として現れたのである、としている。この記事でも八幡大菩薩と釈迦の関係が「化」として示されている点に注意しておきたい。

ここで問題となってくるのは、八幡大菩薩の二面性である。記事では、八幡大菩薩と釈迦の関係が唐突に示されている。述べられるままに文脈を辿るなら、そこには殺生と衆生救済という矛盾する要素が脈絡無く続けられている。護国の靈威は殺戮によって示されているが、「衆生を度む」というのは仏教における救いであり、仏教において殺生は言うまでもなく罪である。

この矛盾を解く手掛かりは、(C)直後に示される「私云」とする記述にある。「私云」とは基本的に記事に対する注釈であり、編者神々の意識があらわれる重要な記述である。

そこでは聖武朝神亀五年に起こったとする藤原広嗣の乱を取り上げている。末尾には「今の筑紫を領する九国の王阿知根王は、今の広継か。彼の託宣と此の広継は時代同じ。故に之を載す。之を尋ぬべし」とあり、託宣中にも確かに「昔神亀五年より始めて」との文言がある。神々は阿知根王と藤原広嗣とを同一人物であろうか、としているのである。この位置付けは、(C)の意義を理解するためには重要であると思われる。

『託宣集』において、藤原広嗣の乱における八幡大菩薩の護国神としての在り方は隼人殺戮として示されている。『託宣集』にはその罪を滅するために放生会を行うようになったとする記事が散見するが、同時に、隼人殺害の罪を滅するために出家し修行を行うとする記事も存在する。『託宣集』において、八幡大菩薩は鎮護国家の神として殺生の罪を負う故に出家するのである。

二、殺生の罪と出家

中世八幡信仰において、八幡大菩薩は鎮護国家と衆生救済の要素を併せ持っている。これは護国神と大菩薩という八幡大菩薩の二面性を示しているが、『託宣集』においては、ここに一つの矛盾が挟み込まれている。仏教における殺生の罪が、八幡大菩薩の神威に対する障害としてあらわれているのである。このことを示す記事が「通卷十」[王卷十四][薩卷十六]にある。

・光仁天皇宝亀九年[戊午]。託宣。

我礼多致隼人津。罪障如山岳志。被打露霜幾。今令出家受戒_弓衆罪如霜露志。又成等正覚令致覚岸_牟者。
(通卷十)

光仁天皇九年。宝亀九年。[戊午]。託宣。

・我礼多致隼人津。其罪障如山岳志。衆罪如霜露志。成沙門持戒_弓。為罪障懺悔仁被打露霜[奈利]者。
(王卷十四)

一。同天皇九年。宝亀九年[戊午]。託宣。

・我礼多致隼人津。其罪障如山岳志。衆罪如霜露志。成沙門。持戒_弓。為罪障懺悔仁。被打露霜[奈利]者。
(薩卷十六)

いくらか異同があるものの、同じ託宣の記事であろう。はっきりと、隼人殺害が罪であり、八幡大菩薩がその罪を懺悔するために出家し、修行を行うとある。その修行の形態が「露霜に打たれ」という山林修行の形態を示していることは非常に興味深い。宇佐における八幡大菩

薩の仏教との関係が山岳修験的要素と共にあったことが窺われる記事である。⁽⁸⁾

『託宣集』において、八幡大菩薩は隼人殺戮を罪として示している。阿知根王以下九国や新羅についても同様であろう。それは八幡大菩薩の言葉である託宣によって示された、まぎれもない八幡大菩薩の罪なのである。衆生救済をその本分としながらも、護国のための殺戮を行う八幡大菩薩。この矛盾を矛盾として抱えながら、なお鎮護国家の大菩薩として在り続け得るという言説が、八幡大菩薩の出家についての記事に示されている。

・一。光仁天皇八年。宝亀八年丁巳五月十八日託宣。

・以明日辰時天沙門土成。可受三皈五戒志。自今以後波禁斷致生・_弓可放生。但為国家尔有巨害之徒出来[良牟]時者。不可有此限頃。可無疑念志。

古仏垂迹大悲菩薩乃御身奈利。仏位[仁志弓]説給[平波]經教土奉仰利。以神道弓宣[上留平波]。称託宣湏。真実者也。不虛妄者。不誑語者也。任御誓願之旨。天皇平奉守利給布。

これは「通卷十」の託宣記事であるが、「王卷十四」「薩卷十六」にも同様の記事がある。先に見た「露霜に打たれ」とする託宣は、この出家を示した託宣の翌年のことであり、記述の文脈的にも一連のものである。八幡大菩薩の出家については、放生会と同様に隼人殺害の罪がその起源とされているのである。⁽⁹⁾

そしてここに、護国の靈威を持つ仏としての八幡大菩薩を支える論理が示されている。八幡大菩薩は出家の後、殺生を禁断するとしながらも、国家に害をなすものがある時はその限りではない、というのである。しかも直後には「疑念無かるべし」とした上で、八幡大菩薩の託宣を疑うべきでないことが念入りに述べられている。「仏位にして説き給ふをば経教」、「神道を以て宣ひつるをば託宣」とするのは、託宣の価値と信頼性の高さを示す言説であるが、それがここに述べられる意義は明白であろう。八幡大菩薩の託宣は『託宣集』において絶対である。であれば、そこに示される内容が矛盾を持つものであると、疑いはないのである。

さらに、託宣であることと併せて誓願としても、この論理はある。続けて「一云」とする記述にはより明確に、護国神としての殺生が肯定されることが示されている。

・一云。新羅乃賊徒数万致給尔。本朝能押隼人等賊致害志給・「志波」凡為朝廷「奈利」。凶惡乃徒神討志給与。朝廷乎奉扶守利給布事。皆依誓願流。種々誓言更无疑念志。

この記事では、朝廷を守るための殺害は誓願によるとされている。このように、『託宣集』における八幡大菩薩は、出家によって仏教的世界観をより積極的に引き受けるようになると同時に、護国神としての殺生をも可能としている。衆生救済と殺生肯定の間には〈出家―誓願〉という転換点が存在しているのである。八幡大菩薩において重要

な位置を占める衆生救済と鎮護国家という要素の間は、八幡大菩薩が殺生の罪によって出家するという言説が繋いでいる。

そして『託宣集』「王卷十四」には、八幡大菩薩の出家を釈迦のそれと対比している記述がある。これも「私云」とする一文であり、編述者の意識が読み取り得るものである。

私云。大菩薩御発心御修行御出家御正覚靈山寺。雖表釈迦如来出世一代之儀式。未有人涅槃之色。宝龜二年神託云。

・世波雖替毛神波不替頂。云々。三世常住如来也。又釈迦入滅者小乘之意。凡夫之前也。大乘之意不然。法華経云。常在靈鷲山及余所住处。

記述は、本尊が「釈迦如来の三尊」であり、「今に於ては、雲堂無く、月輪無し。礎石残り人跡絶へるのみ」とする靈山寺の記事に対する注記である。八幡大菩薩が靈山寺において、釈迦と同様に正覚までの過程を経たこと、未だ現世を去っていないことを述べている。八幡大菩薩は、現世において衆生を救済する仏として、釈迦と対比されているのである。

(C)では、鎮護国家と衆生救済という要素が短絡していたが、そこには現世の仏として釈迦になぞらえられる出家、その時に示される誓願という言葉が隠されている。『託宣集』では、八幡大菩薩が釈迦の化身としてあることによって、現世における出家と正覚という、衆生救済を果たし得る神威の正当性を理論付けているのである。

八幡大菩薩が釈迦と団体であることは、〈出家―衆生救済〉という

文脈に結び付いている。そこには罪に苦しむ姿が認められるのだが、次の「薩卷十六」の記事は、八幡大菩薩が殺生の罪を乗り越え、新たな境地に立ったことを示すものとして理解されるであろう。

(D)

一。朱雀天皇御宇。治十六年。

元年。天慶元年戊戌十一月十三日壬寅。〔午時〕託大分宮権大官司藤原実元女子七歳宣。

・我礼為持日本国尔示現大明神蹟。本体波是礼尺迦如来乃变身自在王菩薩是也。名法鉢久。申女鉢者我母阿弥陀如来乃变身也。申俗体者觀世音菩薩乃变身我加弟也。爰母大多羅志女者。為領此朝志給志時。從新羅利軍發來蹟。為打取此朝志時。大帶姫託子天生礼月時満須。産生乃期近久成天。御腹病見給布。當時天誓天言久。我子々孫々代々可領此朝者。過経七日之後。生礼給〔江土弓〕。取白石天指御裳腰天宣久。若此石有驗者。過七日之間者。我祈神〔良牟土〕云畢天。合戦志給尔令勝女給竟奴。各尋住所天隠礼居給之時。我加累世乃舍弟穂浪山天勤修仏法天祈天下国土者。

八幡大菩薩を釈迦の「变身」とする(D)には衆生救済のことは全くない。(D)は「宮崎宮部」とする記事の一つだが、その全体に目を向けても、鎮護国家の神格を示すのみである。「薩卷十六」は「異国降伏事」と題される巻なので、このこと自体に不審はない。

問題はそのような文脈にあって、八幡大菩薩が釈迦の「变身」とされる意義である。「尺迦如来の变身」という記述と結び付くべき〈出

家―衆生救済〉という文脈が、ここには見られない。鎮護国家という要素と、仏教の起源的存在である釈迦の「变身」としてあるという、仏教的世界観における一つの到達点と言える要素が、何の媒介もなしに結び付いているのである。

(D)に示されているのは、大菩薩としてのある意味での完成である。八幡大菩薩は、釈迦の「变身」としてあることが護国の神威を直接支える境地に至りついているのである。

以上、「託宣集」における八幡大菩薩と釈迦の関係を辿ってきたが、期せずして〈示現―殺戮―罪―出家―正覚〉という八幡大菩薩の神としての成長と呼び得るものを見ることがとなった。古代から託宣を下し続けた八幡大菩薩の、その託宣を中世において収載した『託宣集』は、八幡大菩薩の中世における歴史叙述Ⅱ神の成長を展開しているのである。

宇佐の書である『託宣集』では、八幡大菩薩の根本的な要素と考えられる〈鎮護国家―殺生の罪―出家―衆生救済〉という文脈だが、石清水における『愚童訓』ではどうか。

まず「放生会事」とする段には、隼人殺害の罪障を懺悔するために放生会を行うようになったとする記述がある。隼人殺害は『愚童訓』においても罪として認識されている。

しかし、ここには「抑大菩薩、縦無量の殺生をなし給とも、覚位の上には意巧善故生多功德にて、内証いよ明に、威光更に曇べからず」とした上で、放生会は「末代造悪の我等に放生の福業を蓄へさせんと思食御方便より出たり」とする記述が続けられている。殺生の罪

は八幡大菩薩にとって罪ではなく、よって放生会も罪障懺悔のためではない、と述べられているのである。

「受戒事」では、『託宣集』における出家を示す託宣記事と同様の記述があるが、そこには『託宣集』にはあった殺生の罪を懺悔するためという文脈はない。

以上はいわゆる「乙本」であるが、「降伏事」とする「甲本」には、八幡大菩薩の殺生を罪とする記述はない。逆に「異賊朝敵毎度ニ多ク亡シ給事、殺生其数ヲ不知。冥慮ノ程コソ難測ケレ」とした上で、「外ニハ奪怨家敵対寿命、内ニハ摧煩惱菩提違背」。是ヲ調伏ト云。調伏ナレバ敬愛也。敬愛ナレバ増益也。増益ナレバ息災也」とする記述や、「大菩薩降伏シ給フ故ニ、結縁ノ始ト成リ得脱ノ因ヲ貯ルヲ、凡夫ノ眼ニハ殺生ト見也」、さらに「神明ハ愚人ヲ罰ス。殺サンニハ非ズ」として、八幡大菩薩の殺生は方便としての救いであることが述べられている。「異国降伏事」とする「薩卷十六」にも罪障懺悔のために出家する、という記事を載せ、罪に苦しむ姿を見せている『託宣集』とは、全く異なる在り方をしていると言えよう。『託宣集』と『愚童訓』の差異が殺生という点においてははっきりとあらわれているのである。

三、阿弥陀本地説をめぐって

周知のように、中世八幡信仰において阿弥陀本地説は広く流布していた。その中でも『愚童訓』は、石清水宮における八幡大菩薩と阿弥陀に関する言説の結集と言える。

『愚童訓』は八幡大菩薩の本地として、釈迦、阿弥陀の二仏団体説を示しているが、そこには「昔宇佐宮にして釈迦と託宣し給へる」「今石清水にて弥陀と示現し給へる」という文言が見える。釈迦説を「昔」「宇佐宮」のものとして位置付け、「今」「石清水」に阿弥陀として「示現」していることを強調している。宇佐宮との差別化を図るとともに阿弥陀説を重視する姿勢が示されるのは、浄土信仰の隆盛に対応する八幡信仰の展開が石清水宮にあったが故である。⁽¹⁾

こうした阿弥陀本地説は大江匡房に端を発する。匡房は本地垂迹説の展開という面で画期をなす人物であるが、とくに八幡信仰と浄土信仰は、匡房にとって生涯の信仰としてあった。⁽¹²⁾『愚童訓』はその匡房の言説を受け継いだものとしてある。

石清水宮において、阿弥陀は八幡大菩薩の本地である。では、宇佐宮の『託宣集』においては、八幡大菩薩と阿弥陀の関係はどのようにとらえられているのだろうか。

小論では、釈迦が八幡大菩薩の「本地」としてあらわれていないことを既に確認したが、この在り方は、「本地」を「幽玄」とするに従ったものではないかと推測される。ならば、八幡大菩薩と阿弥陀の関係の場合にはどうか。先に言ってしまったえば、釈迦と同様に、阿弥陀についても八幡大菩薩の「本地」としては示されてはいない。このことが確認できる記事は「大卷十一」「王卷十四」「薩卷十六」にある。順に確認してゆこう。

まずは「大卷十一」の記事である。

(E)

一。文徳天皇五年。斎衡二年乙亥二月十五日。豊後国六郷山者。昔八幡薩埵為人聞菩薩。久修練行之峯也。中比有聖人。名能行。(中略)現著老碩徳之僧。而告言。

(中略) 吾波是礼昔乃人聞菩薩弥陀如来也者。

如此勅了忽然不見。爰能行所願既滿。衆望亦足。起請云。此山是弥陀如来利生之嶺上。觀音薩埵垂迹之海畔也矣。

これは、行者能行の伝記であり、六郷山の巡礼次第の縁起となっている記事である。⁽¹³⁾

六郷山は昔八幡薩埵が人聞菩薩として修行した峰である。能行という行者が六郷山で難行苦行をしていた。久しく修行をしてもいまだ人聞菩薩を拜することができず、巡礼の次第もわからないでいた。ある日の夜、石室の上に老僧が現れた。老僧は能行の修行が成ったために来たこと、六郷山巡礼次第のこと、六郷山では殺生を禁断すること等を告げ、最後に自分は昔の人聞菩薩であり弥陀如来であると告げる。そして老僧は姿を消した。能行の願は満ちたのである。

以上が大まかな要約である。まず「昔八幡薩埵人聞菩薩と為り」とあり、碩徳の老僧の言葉には「吾は是れ昔の人聞菩薩弥陀如来也てへり」とある。ここには「八幡薩埵」〓八幡大菩薩と阿弥陀が、人聞菩薩を介して同体として示されている。末尾には「起請云」として「此の山は是弥陀如来利生之嶺上」とあり、六郷山を阿弥陀の浄土としている。八幡大菩薩の阿弥陀同体説における現世の救いの在り方をあらわしていると言えよう。内容を考えれば本地垂迹的ではあるが、「本

地」の用語はない。

続いて「王卷十四」の二つの記事を取り上げる。一つは「或記」、もう一つは「牒」とするものである。まずは「或記」とする記事を見てみよう。

(F)

或記・御許神託云。

・三柱乃石三尊乃御体「奈利。」九本乃粉九品浄土「奈利。」不知・乎。我者是・弥陀如来乃变身。山波又極楽世界「奈利。」一切衆生乎利益「世牟加」為仁。護国靈験乃神道「土波」示現「須留」也者。

この記事では「我」は「弥陀如来」の「变身」であるとしている。託宣の主体は八幡大菩薩であるから、八幡大菩薩と阿弥陀の関係が「变身」として示されている。「山は又極楽世界なり」とする「山」は、御許山である。八幡大菩薩と阿弥陀は「变身」として同体であり、「三尊の御体」である「三柱の石」がある御許山は、阿弥陀の極楽世界であるということだろう。六郷山と御許山という場所の相違はあるものの、(E)と同様に、山を浄土として示す言説である。八幡大菩薩と阿弥陀の関係が「变身」として示されることに注意しておきたい。次は「八幡御許山進牒宇佐宮」とする記事の冒頭、「牒」の注記部分である。

(G)

八幡御許山進牒宇佐宮。

欲殊任嚴重実進牒宰府。賜在庁解。奏聞公家。言上

関東。被尊崇当山石体大菩薩。去十月二日御正体阿弥陀三尊令顯現御。奇異不可思議子細事。

ここには、御許山の「石体大菩薩」（『八幡大菩薩』）が「御正体」である阿弥陀三尊を顕したとある。御正体とは神の根源的な姿、本地垂迹説においては神の本地を指す言葉であるから、八幡大菩薩の本地は阿弥陀であるということになる。しかし、やはり「本地」の用語はない。

次は、「薩卷十六」にある「江師記中云」とする記事である。

(H)

江師記中云。尋其内驗。昔現於行教和尚衣上。非画非字。写弥陀三尊之像。然則本朝之宗唐也。異他神靈。後世之依怙也。期彼迎接。五畿七道何国何土不奉崇此神官乎。不啻我朝。德及遐方。高麗之国接壤不犯。若有異以瘴煙競起。長元之間凶兵欲来侵忽異心之。有地震。所造之舟船皆以破壞。豈非揭焉・驗乎。云々。

已上。見宮崎記。略始。

この記事は大江匡房の『宮崎宮記』⁽¹⁴⁾を引いたものである。要点としては「行教和尚」の衣の上に「内驗」である「弥陀三尊之像」が写ったこと、他の神と異なり後世の頼みとなること、護国の靈驗のあることが述べられている。「内驗」とは八幡大菩薩のそれであろう。匡房から受け継がれた言説であり、八幡大菩薩の本地を阿弥陀すると理解されようか。

さて、ここまで八幡大菩薩と阿弥陀の関係を示す記事を見てきたが、そこで用いられる語は「変身」「御正体」「内驗」であった。このことはどのようにとらえるべきだろうか。

まず、どの記述でも「本地」の語は用いられていないが、「御正体」「内驗」は本地を示す語として理解されるものである。ただし、今取り上げた中で、「御正体」「内驗」をあらわすという言説と、他の言説との間には決定的な差異がある。それは、この二つが託宣として示されたものではないということである。

重要なのは『託宣集』というテキストにおける託宣の意義である。『託宣集』において託宣はどのように位置付けられているのか。そもそも、託宣とはどのようなものなのか。このことについて、八幡大菩薩の託宣の在り方が「大卷十一」「文徳天皇八年」の託宣記事に示されている。

神吾加社乃氏人等。及末代天人心不信仁天。不信仏神「良牟」時者。必以吾教言焉。世尔披露志天可令教信志。諸法乍皆无不依旧言志。玉不瑩波无光志。語言尔不云波人不識頂。神者自不言頂。人代天謂之布。蒼天毛又无口談志焉。出草木弓顯驗氣頂者。

「神は自ら語らず。人に代りて之を謂ふ」とする。これは『託宣集』の根底にある、託宣に対する重要な態度である。さらに、「大卷十一」「男山和光由事」に付された記述では、神々が行教の受けた託宣の真偽を疑っている。

私云。清和天皇元年。貞観元年己卯四月。大安寺住僧行教大法師。參宮一夏九旬之間。奉増法樂。称有神語奏聞之。奉崇祝神道於男山。此神語誰人聞耶。行教独承之歟。当宮古今神託宣等者。国司。神官。神人。氏人等中承之。記之。奏聞・公家之日。被卜占真偽。於疑託者墨字。於真託者朱字也。大法師独承之条。頗有疑者歟。男山記等在 he 卷。

ここには『託宣集』の編述者神吽の託宣観があらわれている。託宣は、ただ独りにだけ示されるのではなく、〈神の言葉〉として誰の目にも明らかな形で示されるものである。

『託宣集』の編述者である神吽は、自らも託宣を受けた人物であることを「自卷十二」に「龜山院元年」「龜山院三年」の記事として示している。⁽¹⁵⁾ また、先にも示した「仏位」では「経教」、「神道」では「託宣」とする記述は、同様のものが序文にもあり、『託宣集』における託宣の重要性をはっきりと示している。その託宣は、あくまで〈神の言葉〉として示されるものであるのだ。このような『託宣集』にある託宣として示されるということの重要性は、十二分に考慮されねばならない。

(G) と (H) に示される「御正体」「内驗」は、託宣として示されているものではない。故に、『託宣集』における言説としては、一段低い位置にあると言えるのではないか。本地と解し得る用語はあるものの、『託宣集』の中心事項である託宣としては示されていない。(E) の老僧の言葉は託宣と言い得るが、本地に類する言葉はなかつ

た。八幡大菩薩と阿弥陀を結び付ける記述の中で、託宣としてあるのは (F) の「変身」のみである。すなわち『託宣集』における八幡大菩薩と阿弥陀の關係は「変身」としてあらわれているのである。

四、託宣神と「本地幽玄」の論理

『託宣集』における八幡大菩薩の釈迦と阿弥陀との關係を見てきたが、そこに示される關係が、「本地」としてあらわれていないことを確認してきた。『託宣集』においては釈迦も阿弥陀も、八幡大菩薩の本地ではないのである。

本地垂迹説は久しく、發展段階論的な神仏習合思想史において、神の仏教的地位上昇過程の最終段階とされてきた。⁽¹⁶⁾ そこでは神仏の關係を、垂迹の神、本地の仏としてとらえてきたと言える。しかし近年、中世における本地垂迹説は、仏と神の關係を示すものとしてよりは、彼岸の存在と此岸の存在、超越的世界にあって救いの力を發揮する存在と、現実的世界にあって救いの力へと導く存在との關係を示すものであったという指摘がある。⁽¹⁷⁾

この指摘は、仏と神の關係という視点に縛られてきた本地垂迹説に対する解釈を相対化するものとして重要である。だが、『託宣集』はそこからも逸脱している。八幡大菩薩はあくまで現世の仏とされており、救いの力そのものとしてある。そして八幡大菩薩の本地に関する言説として、「本地幽玄」説が示されている。

「護卷三」の序文に示されている「本地幽玄」について、「私云」

として詳細に述べた記事が「験卷六」にある。この記事を読み解くことで、『託宣集』に示される「本地幽玄」が如何なる境位であるのかが明らかになるであろう。

私云。伊勢大神宮。宇佐八幡宮。以本迹御躰之幽。為宗廟莊嚴之本也。毛詩第十九云。清廟謂祭文王也。廟之言貌也。死者精神不可得見。但以生時之居立宮室象貌之耳。〔已上。〕孝經云。宗者尊也。廟者貌也。父母既歿シヌル時ハ宅兆其靈。於之祭礼。謂之尊貌。〔已上。〕故百王以当宮為宗廟。八幡以当社為御躰也。

・又神託云。

・我躰者有也。空也。以正道為躰。〔已上。〕

有者垂迹示現令奉拜之廟社也。空者本地幽玄不奉見之神躰也。又有者衆生利益之応体。十界暫時之形声也。又空者真空冥寂之靈神。虚空同躰之妙身。皆是正道也。（後略）

記事は八幡大菩薩が「薦」を「御枕」とした伝承をもとに新舎を造り、それを「鵜羽屋」と名付けたことの補足として示されるものだが、そこには八幡大菩薩に対する重要な言説、「本地幽玄」説が示されている。

まずは、「伊勢大神宮、宇佐八幡宮は、本迹御体の幽なるを以て、宗廟莊嚴の本と為すなり」とする一文。「本迹」とは本地垂迹であり、それが「幽」である、すなわち奥深く計り知れないから宗廟が莊嚴である、としている。この場合の「莊嚴」とは権威の高さ、靈格の高さ

を示すものと思われるが、では宗廟とは何か。神祇はここで『毛詩』と『孝經』を引いて宗廟の何たるかを説明している。そこには「廟の言は貌也。死者の精神は得見すべからず。但生時の居を以て宮室を立て貌を象るのみ」「宗は尊ぶなり。廟は貌なり。父母既に死ぬる時は其の靈を宅兆し、これに於て祭礼す。これを尊貌と謂ふ」とある。「廟」とは、死者、祖霊の目に見えない精神が祭られる場所であり、「宗」とはそれを尊んで言うのだとしている。

このような言明は、八幡宮に対して「国家の宗廟」という意識のあったことに由来する。もともとは大江匡房が八幡大菩薩を応神天皇霊としてとらえていたことに始まる「宗廟」の用語が、『託宣集』にも受け継がれている。ただし『託宣集』がそこから一步踏み出していることには注意しなければならない。

引用文に続く「故に百王は当宮を以て宗廟と為す。八幡は当社を以て御躰と為すなり」とする記述には、宗廟を基点とする八幡大菩薩の二つの在り方が示されている。一つには「当宮」が「百王」の宗廟であること、もう一つは八幡大菩薩が「当社」をその「躰」とすることである。

「当宮」「当社」は宇佐宮を示すのであるから、宗廟としての宇佐宮は「百王」＝天皇家の祖霊を祀る形ある場所であり、それはまた目に見えぬ八幡大菩薩の現世における「躰」でもある。八幡大菩薩は目に見えぬ天皇家の祖霊＝応神天皇霊であり、宇佐宮という場所にあられてはいる。しかしまた、その奥には目に見えぬ幽かなるものとしての八幡大菩薩の本質がある、というのである。

ここまでの大意としては、「伊勢大神」と「宇佐八幡」はその本地が計り知れないが故に、高い靈格を持つのだとして理解できるだろう。記述は続き、「又神託云」とする託宣の後には、さらに詳しく「本地幽玄」について述べられている。「我が鉢は有なり。空なり。正道を以て鉢と為す」との託宣に対する神吽の解説を読み解こう。

八幡大菩薩が「鉢」を「有」とするについては、「有は垂迹示現して拝み奉らしむるの廟社なり」「又有は衆生利益の応体、十界暫時の形声なり」とある。

「有」とは「垂迹示現」した「廟社」＝八幡大菩薩であり、衆生を利益するためにあらわれるものだとしている。これは中世神仏信仰に一般的な和光同塵の垂迹説として理解できる。だが一方の「空」に関しては、そこから明らかに逸脱する言説が述べられている。

八幡大菩薩が「鉢」とする「空」について「空は本地幽玄見奉らざるの神鉢なり」「又空は真空冥寂の靈神、虚空同鉢の妙身」ということだとしている。

「空」とは「本地幽玄」の目に見えない神の体であり、また、「真空冥寂」「虚空同鉢」の靈妙な神の身体を指すというのである。この記述が何をあらわしているかは、垂迹である「有」との対応関係から考えて明らかであろう。「真空冥寂」「虚空同体」は「幽玄」なる「本地」としての「神鉢」を示している。すなわちこの記述は八幡大菩薩の本地が「幽玄」として不可知であるとする言説なのである。

中世本地垂迹説では、一般的に彼岸と此岸の区別、救いそのものと救いへと導く存在との違いが意識されていた。八幡信仰においても

『愚童訓』などでは、彼岸の釈迦と阿弥陀、此岸の八幡大菩薩という関係が認められる。

しかし『託宣集』に見られる本地垂迹説は、これとは全く異なっている。八幡大菩薩と釈迦、阿弥陀との関係では徹底的に「本地垂迹」の語が用いられていない。八幡大菩薩に対して本地の語を用いるのはそれを「幽玄」とする場合においてだけである。八幡大菩薩は現世にあつて救いをもたらす存在として釈迦、阿弥陀と団体であり、此岸と彼岸との区別を超越した不可知の領域が八幡大菩薩の本地として示されている。

本地とは神の根源であり、八幡大菩薩はその本地が「幽玄」であり不可知である。この言説が示されるに至って、八幡大菩薩は本地垂迹説という中世神仏習合思想における世界観を、はつきりと乗り越えているのである。⁽²⁰⁾

では、本地を確定せずに「幽玄」とする論理は、どこから導き出されるのかと言え、それは八幡大菩薩が託宣神としてあつたことに由来すると考えられる。

本地を探る行為とは、神の根源を問う行為である。神仏習合思想においても八幡信仰においても重要な位置にある大江匡房は、まさに本地を探索し確定する態度を持っていた。例えば匡房の『本朝神仙伝』泰澄の記事には「また諸の神社に向ひて、その本覚を問へり」とある。⁽²¹⁾ここには神の本地＝根源をこちらから問い、それを決定しようとする姿勢がある。『愚童訓』では本地について釈迦説と阿弥陀説とがあることを述べた上で「抑釈迦弥陀の両説不同、いかゞわきまふべき」と

問いを立てる。そこにあるのは、本地を確定した仏として求める姿勢である。この疑問に対する答えは、「法華の本迹二門をもて二仏同躰、吾神の本地と心得べし」という二仏同躰説であるが、これも本地に対して問いを発し、その根源を確定するという点においては、中世に一般的な本地垂迹説の枠から出るものではない。

だが『託宣集』はそうではない。『託宣集』は、まず託宣そのものについて慎重な態度をとっている。八幡大菩薩は古代から託宣をもつて意志を表明する神としてあつたが、それは逆に、託宣にこそ八幡大菩薩があらわれているということである。託宣とは、とらえ返せば八幡大菩薩そのものと言えよう。八幡大菩薩の託宣を集め記す『託宣集』において、託宣は經典の言葉に等しいものであるとされている。このような託宣に異義を唱え疑うことは、すなわち八幡大菩薩という存在そのものを疑うことになる。今回見てきた記述についても、多くはまず託宣が示され、次いでその内容についての解説・解釈を行っている。本地を問うということは、神のあらわれの奥にある根源を探ることである。しかし、託宣は疑うべからず、という意識が根底にある『託宣集』では、本地への問いは「禁じられた問い」としてしか機能し得ないだろう。八幡大菩薩が託宣の神としてあるからには、託宣以外にその在り様を求めてはならない。あくまで、下された託宣の中にしか八幡大菩薩は在り得ないのである。この態度にこそ、「本地幽玄」の論理は根ざしているのである。

しかし、これは基層であつて起点ではない。神々は「本地幽玄」を説くにあたつて宗廟の語を用い、宗廟が目に見える世界と目に見えない

い世界を繋ぐ機能のあることを述べている。目に見えない世界、すなわち不可知の境地である「幽玄」を八幡大菩薩の本地とするのに、この宗廟の觀念が重要な起点となつたと考えられる。それは大江匡房に始まる言説であり、神々は匡房の宗廟説を受けてさらに高次のものへ進んだと言えよう。

中世神仏習合思想において突出的な位置にある本地幽玄説であるが、実はこれは『宇佐大神宮縁起』⁽²²⁾にも採られており、そこには「験卷六」とほぼ同様の記述がある。『宇佐大神宮縁起』は『託宣集』と同じく神々の著であり、かつ成立を『託宣集』以前とする指摘がある。⁽²³⁾ そうだとすれば、本地幽玄説は、テキストである『託宣集』の突出としてよりも編述者神々の突出としてとらえた方が、よりその意義を理解できるかもしれない。

神々は二十数年を費やして『託宣集』を編述したのである。そこには神学とでも呼ぶべきものが練り込まれている。神々は宗教実践者としてあつたことが先学により明らかにされている。八幡大菩薩の成長、不可知の境地への到達を示す『託宣集』は、同時にそのような八幡大菩薩を感得した神々の、宗教者としての成長の過程を示しているのである。

さらに、本地幽玄説には「本地幽玄」の用語に付随して「真空冥寂の靈神」「虚空同躰の妙身」とする記述があつた。ここには、近年の中世神話研究において注目されている禪との関係が想起されよう。⁽²⁴⁾ 伊勢の地で展開した中世神学と呼び得る知の展開と、宇佐における『託宣集』の神学とが、揆を一にするような思考を持っていた可能性があ

る。宗教者神祇の本地幽玄説は、中世神学的な思考の流れに連なるものとすべきであろう。

〔注〕

- (1) 『託宣集』の引用は、重松明久校注訓訳『八幡宇佐宮御託宣集』（現代思潮社、一九八六年）によった。□内の小字は割注を示す。本文中□内の引用は私に書き下した。『託宣集』に触れている論考で注目すべきものには、藺田香融「託宣集の成立—思想的試論—」（『佛教史學』一一—三・四、一九六四年七月）、達日出典「八幡神顯現伝承考—その伝統と変遷を中心に—」（『神道史研究』四三—四、一九九五年、同「八幡宮寺成立史の研究」統群書類従完成会、二〇〇三年）などがある。
- (2) 重松明久前掲書解題（前注1参照）。新聞水緒「八幡宇佐宮御託宣集について—原託宣集と現託宣集—」（『文芸論叢』三三、一九八九年、三月）。
- (3) 新聞水緒「八幡宇佐宮御託宣集の裏書について—大谷大学図書館所蔵本の紹介をかねて—」（『大谷学報』六八—四、一九八九年、二月）。
- (4) 『愚童訓』の引用は、『八幡愚童訓』（桜井徳太郎、萩原龍夫、宮田登校注『寺社縁起』（日本思想大系）岩波書店、一九七五年）によった。
- (5) 主なものとしては『大安寺塔中院建立縁起』（『宮寺縁事抄』『石清水文書』之五）、『宮崎宮記』（吉原浩人「『宮崎宮記』考—附譯註』『東洋の思想と宗教』第七号、一九九〇年）、『続本朝往生伝』『真縁上人伝』（井上光貞・大曾根章介校注『往生伝 法華驗記』岩波書店、一九七四年）、『八幡愚童訓』（前注4参照）、『東大寺八幡驗記』（『統群書類従』第三輯上）、などがある。
- (6) 同様の記事が「護卷三」にあるが、本記事を省略したものと考えられるので省いた。
- (7) 末法克服の釈迦信仰については、石田瑞麿「戒律復興と貞慶・高弁」（同『日本仏教思想研究』二）法蔵館、一九七六年）。三崎良周「鎌倉期の南都仏教における穢土思想と春日明神」（同『密教と神祇思想』創文社、一九九二年）、末木文美士「明恵の釈迦信仰」（同『鎌倉仏教形成論—思想史の立場から—』法蔵館、一九九八年）他参照。
- (8) 桜井好朗「八幡縁起の展開—『八幡宇佐宮御託宣集』を読む—」（『思想』六五三、一九七八年十一月。同『中世日本文化の形成—神話と歴史叙述—』東京大学出版会、一九八一年。中野幡能編『八幡信仰』（民衆宗教史叢書）雄山閣出版、一九八三年、再録）、宇佐放生会について「八幡宇佐宮御託宣集」再読—」（『年報中世史研究』四、一九七九年五月。同『中世日本文化の形成—神話と歴史叙述—』同前）。
- (9) 桜井好朗「八幡縁起の展開—『八幡宇佐宮御託宣集』を読む—」（前注8参照）、宇佐放生会について「八幡宇佐宮御託宣集」再読—」（前注8参照）。八幡大菩薩が出家するにあたり法連和尚を師とする記述がある。法連は彦山修験の開祖とも伝えられる行者で「如意宝珠」を巡って八幡大菩薩と験比べも行っている。また準人征討時には、法連以下、修験者と思われる同行が付き従ったという記述がある。『託宣集』における八幡大菩薩は彦山修験との関係が色濃く認められる。
- (10) 同様の記事が「国巻四」にあるが、本記事を省略したものと考えられるので省いた。
- (11) 新城敏男「中世八幡信仰の一考察」（『日本歴史』三二一、一九七五年、二月）、中世石清水八幡宮における浄土信仰—本地阿弥陀説を中心に—」（『日本宗教史研究年報』二、一九七九年）。
- (12) 大江匡房の八幡信仰と浄土信仰については、吉原浩人氏の一連の研究に詳しい。吉原浩人「石清水不断念仏縁起」考—附註註—延久二年の後三条天皇・大江匡房と八幡信仰—」（和漢比較文学会『中古文学と漢文

学』Ⅱ(和漢比較文学叢書)四、汲古書院、一九七七年)、「大江匡房と八幡信仰」(『早稲田大学大学院文学研究科紀要』別冊九、一九八二年)、「『宮崎宮記』考・附記注」(前注5参照)、『続本朝往生伝』の論理―真縁上人伝を中心に―(『国文学解釈と鑑賞』五五、一九九〇年八月)、「八幡神に対する「宗廟」の呼称をめぐる―大江匡房の活動を中心に―」(『東洋の思想と宗教』一〇、一九九三年六月)、「神仏習合思想史上の大江匡房―『江都督納言願文集』『本朝神仙伝』などにみる本地の探求と顕彰―」(和漢比較文学会『説話文学と漢文学』(和漢比較文学叢書)一四、汲古書院、一九九四年)。

(13) 「護卷三」には、人聞菩薩と法蓮等の行者が「焼身峰」についての記事に登場しており、人聞菩薩と法蓮、六郷山修験と彦山修験の関係も注目される。

(14) 吉原浩人「『宮崎宮記』考・附記注」(前注5参照)。

(15) 神畔が宗教者としてあり「託宣集」は宗教実践の書であったという指摘が、吉田修作「宗教実践の書『八幡宇佐宮御託宣集』」(古代文学会編『祭儀と言説―生成の〈現場〉へ』森話社、一九九九年)にある。宗教実践としての神との相互応答が託宣であり、「託宣集」はその託宣の意義にこそ従った書であると言えるだろう。

(16) 辻善之助「本地垂迹説の起源について」(『史学雑誌』一九〇七年)。

(17) 佐藤弘夫『アマテラスの変貌―中世神仏交渉史の視座―』(法蔵館、二〇〇〇年)。

(18) 吉原浩人「八幡神に対する「宗廟」の呼称をめぐる―大江匡房の活動を中心に―」(前注12参照)。

(19) 「百王」とは天皇家を大陸風に言ったものだと思われる。『託宣集』の記述文脈的にもこれは指摘できる。例えば「験卷六」の「聖武天皇二十五年」託宣記事には、「古へ吾れは震旦国の霊神、今は日域鎮守の大神な

り。吾は昔は第十六代の帝王、今は百王守護の誓神なり」とするものがある。「第十六代の帝王」応神天皇霊であり「日域鎮守の大神」が守護する「百王」とは、天皇家以外には考えられない。

(20) 永承元年(一〇四六)の源頼信の告案文(『平安遺文』)には、大菩薩者、本朝大日本国入帝第十六代之武皇矣、本覚幽玄、匡計尊位、若三覚如来歟、亦十地薩埵歟、利生之道垂跡、慈悲之門現身、彼釈尊応化歟、是観音之分身歟とする記事がある。ここに「本地幽玄」と同様にも解せる「本覚幽玄」の語が見える。ここには「幽玄」という語をめぐる知の系譜があるのかもしれないが、本記事における「幽玄」は、文脈をたどる限りでは、計り知れない、という意味をあらわすのみである。

(21) 井上光貞・大曾根章介校注『往生伝 法華験記』(前注5参照)。

(22) 重松明久前掲書(前注1参照)。

(23) 重松明久前掲書解題(前注1参照)。

(24) 小川豊生「中世神学のメチエ―『天地靈覚秘書』を読む」(錦仁、小川豊生、伊藤聡編『偽書の生成―中世的思考と表現』森話社、二〇〇三年)。

(むらた しんいち 佛敎大学研究員)

(指導…斎藤 英喜 教授)

二〇〇四年十月十五日受理